

Wojciech Buchner*

ZACHÓD I BIZANCJUM.

ZARYS TEOLOGII POLITYCZNEJ WIELKIEGO ROZBRATU

Artykuł stanowi próbę syntetycznego ujęcia przyczyn rozłamu, jaki dokonywał się w ciągu wieków między Kościołem bizantyjskim i łacińskim. Autor przyjmuje metodę opisu tego brzemiennego w skutki procesu z punktu widzenia teologii politycznej. Pozwala to na taką prezentację problemu, w której dla zrozumienia schizmy istotne okazują się teologiczne przesłanki myśli zachodniej i wschodniej, wpływające na różne po obu stronach pojmowanie wzajemnego stosunku władzy duchownej i świeckiej, Ołtarza i Tronu. W świetle konfliktu teologiczno-politycznego szczególnego znaczenia nabierają tu kwestie prymatu, teologicznej formuły *Filioque*, cesaropapizmu, Kościoła jako *corpus mysticum* i *politicum*, różnie rozumianej roli prawa kanonicznego, etc. W konkluzji zwraca się uwagę na uległość Kościoła wschodniego wobec władzy cesarskiej i uporczywe trzymanie się wypracowanych dystynkcji teologicznych, co uniemożliwiło ostatecznie pojednanie z Zachodem nawet w obliczu zagrożenia tureckiego. Z drugiej strony podkreśla się walkę Kościoła łacińskiego o niezależność od władzy świeckiej i wypracowanie przezeń odrębnego korpusu prawa kanonicznego, które umacnia zwierzchność papieża nad światem zachodniego chrześcijaństwa

Słowa kluczowe: teologia, cesarstwo, Kościół, prawo kanoniczne, teokracja, prymat

1. W historii idei pojawiają się niekiedy takie standardy myślenia, których siła przekonania polega na organizowaniu argumentacji i opisu dziejów wedle jakiegoś klucza. Należy tu w szczególności długa tradycja prawno-naturalna. Ta jednak wspiera się pierwotnie na innym fundamencie, który odrzuca w czasach nowożytnych w imię racjonalizmu, zaś współcześnie w imię pozytywizmu i nominalizmu, a wreszcie bełkotliwego modernizmu. Tym fundamentem jest teologia, a owym kluczem, który pozwala dotrzeć do najbardziej zawikłanych kontrowersji, jest teologia polityczna. Znana koncepcja teologii politycznej, pojawiająca się w ubiegłym stuleciu u Carla Schmitta, a wyrosła na kanwie myśli Juana Donoso Cortésa, mówi, że w każdej ważniejszej doktrynie politycznej odnaleźć można echa jakiegoś dogmatu teologii (C. Schmitt 1922, rozdz. 3)¹. Dyktatura, na przykład, odsyła do teologii cudu, ponieważ tymczasowo zawiesza normalne funkcjonowanie reguł porządku politycznego, analogicznie do cudu rozumianego jako ingerencja

* Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie.

¹ Postać hiszpańskiego markiza, Juana Donoso Cortésa, znana jest niestety – i to nie tylko w Polsce – jedynie w niszowych kręgach konserwatywnych. Dlatego warto przeczytać esej Jacka Bartyzela w jego książce *Umierać, ale powoli! O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, wyd. Arcana, Kraków 2002, s. 351–381.

Boga w porządek natury. Monarchię pontyfikalną wspiera dogmat o nieomyślności papieskiej, będącej konsekwencją sukcesji apostoelskiej. Z kolei ukrytym założeniem doktryn liberalnych jest teologia deistyczna, która personalny autorytet Boga stara się zastąpić bezosobowymi i suwerennymi normami prawa. Wreszcie demokracja karmi się pseudo-teologią suwerenności ludu, stawiając *vox populi* na miejscu woli Stwórcy. Jak widać, zasadniczym problemem teologii politycznej jest kwestia autorytetu, owej *auctoritas*, której doktryny polityczne poszukiwały i nadal poszukują jako sposobu swej legitymizacji. Niegdyś czyniły to, odwołując się wprost do woli Stwórcy, dzisiaj zaś stosują swoisty kamuflaż w postaci pseudoteologii, bądź wręcz antyteologii. Pomimo swego programowego rozbratu z teologią, współczesne spory polityczne, jeśli w istocie dotyczą kwestii pryncypialnych, nie mogą uniknąć tego schematu. Tym bardziej więc godzi się go zastosować do interpretacji tych kontrowersji, które dojrzewały w ogniu zapalczywych dyskusji teologicznych. Okaże się wówczas, że niewiele historycznie znaczących sporów podlega tej interpretacji tak zasadnie, jak wielowiekowy spór teologiczno-polityczny między greckim Bizancjum i łacińskim Zachodem. Mamy tu bowiem do czynienia z wszelkiego rodzaju formami przenikania myśli teologicznej do ideologii politycznej, która ukształtuje zasadnicze instytucje Kościoła i państwa na Wschodzie i Zachodzie i mimo ponawianych prób unifikacji, rozszczepi dawne Imperium Romanum na dwie politycznie niezależne i teologicznie wrogie części. W tych regionach dzisiejszy pozytywista czuje się niczym zbłąkany turysta.

2. Zastanawiając się nad podstawami tej wielkiej kontrowersji, natrafiamy od razu na paradoks: oto bowiem kielkujące po Konstantynie chrześcijaństwo staje się zarzewiem ustawicznych sporów teologicznych i kompetencyjnych; jako takie uderza nie tylko we własną ideę katolicyzmu, ale także przyczynia się do instytucjonalnego rozpadu dawnego Imperium Romanum. Byłoby rzeczą niezwykle zajmującą zbadanie języka tych sporów i porównanie jego zapalczowości z chłodnym opanowaniem i bezstronnością wielu starożytnych opisów wroga od Tukidydesa do Tacyty. Nie bez pewnych podstaw Edward Gibbon, a później – Nietzsche postrzegali mentalność pierwszych chrześcijan jako *coup de grâce* świata antycznego. Rodzi się bowiem wówczas epoka zamętu, niemająca zgoła nic wspólnego z irenicznymi wizjami wczesnego chrześcijaństwa, hołubionymi w kręgach protestanckich. Oskarżanie *ex post factum* Kościoła rzymskiego o to, że jakoby skaził przez wieki nieskazitelność pierwotnej doktryny, odwoływać się musi do retrospektywnej utopii chrześcijaństwa ekumenicznego. W rzeczywistości jednak trudno byłoby taką doktrynę zdefiniować w kategoriach dogmatyki, skoro jej powstawanie i zatwierdzanie było długotrwałym procesem, możliwym dopiero w łonie okrzepłego instytucjonalnie Kościoła na Zachodzie. Fakt ten stanowi zapewne jeden z ważniejszych wyznaczników odrębności Kościoła rzymskiego względem bizantyjskiego. Innym, choć mniej uchwytnym, wydaje się często podkreślana przez autorów tak ówczesnych, jak i współczesnych skłonność teologów bizantyjskich do detalicznych dyskusji i finezyjnych rozwiązań. W XII wieku Michał Chionates z Aten chwalił samodyscyplinę łacinników, zestawiając ją z furią Bizantyj-

czyków, w którą wpadają „pod byle pretekstem i zmieniają w targowisko każde zebranie zwołane dla powszechnego dobra” (M. Angold 2006, s. 44). Można by w tym kontekście wspomnieć wiele postaci, a zwłaszcza patriarchów Konstantynopola – Focjusza i Cerulariusza. Cechy te ówczesni Bizantyjczycy traktowali wszak jako swoje zalety będące wyrazem ich wyrafinowanej kultury umysłowej i przeciwstawiali je tępej ich zdaniem niewrażliwości łacinników na subtelniejsze kwestie dogmatyczne. Rzecz jasna, do owych najsubtelniejszych kości niezgody należała kwestia *Filioque*. Często też – i tym razem nie bez racji – przywołuje się polityczne zaszczości Grecji klasycznej, wskazując na mocno zanarchizowany układ *politei*, z którego antenaci Bizancjum nie potrafili utworzyć bardziej jednolitej formy politycznej, w czym wyręczył ich najpierw Filip Macedoński, a następnie Rzymianie. Cyril Mango twierdzi wprawdzie, iż bizantyjski Grek był antytezą mieszkańca helleńskiej *polis* (2004, s. 88). Przeciwnieństwo to podkreśla także polityczna forma Bizancjum zbliżona do teokracji, na co wskazuje Steven Runciman. Mimo to wydaje się, iż niezależnie od formy politycznej Cesarstwa Bizantyjskiego antyczny duch sofistyki rodem z ateńskiej *polis* przedostał się przez grube mury Konstantynopola. Od antyariańskiej Nikei, poprzez antynestoriański Efez i antymonofizycki Chalcedon, aż do schizm Focjusza i Celurariusza, a nawet jeszcze dalej, bo aż do samego upadku Konstantynopola, duch antynomii przenika na wskroś bizantyjskie życie religijne. Angażuje nie tylko patriarchów i dwór cesarski, tak cesarzy, jak i cesarzowe; powoduje także wrzenie w duszach zelotów na niespokojnych ulicach stolicy i w odległych prowincjach azjatyckich.

3. Polityczny wymiar wielkiego rozbratu to przede wszystkim pogłębiająca się od czasów Konstantyna niewspółmierność rozwoju dwóch części Imperium Romanum, której tło stanowi reforma administracyjna Dioklecjana (tetrarchia) i przeniesienie ośrodka władzy cesarskiej do Bizancjum. Zakładając Nowy Rzym, cesarz Konstantyn był na tyle roztropny, by nie narażać się na utyskiwania szlachty senatorskiej w Italii, toteż nie pozbył się wszystkich pogańskich zwyczajów, tak drogich konserwatywnym Rzymianom zachowującym *mos maiorum*. Pomimo głębokiego ukłonu w stronę chrześcijaństwa, nie zamierzał też bynajmniej pozwolić na wyzucie go z prawa do dawnego pogańskiego kultu osoby cesarza, tworząc w ten sposób precedens, polegający na zaliczaniu niektórych cesarzy i cesarzowych w poczet świętych (H.W. Haussig 1980, s. 46)². Miało to zasadniczy wpływ na ukształtowanie oficjalnej teologii politycznej Cesarstwa, albowiem stanowiło preludium do późniejszej polityki wobec Kościoła oraz ingerencji cesarza w życie religijne. W okresie wczesnobizantyjskim, kiedy Justynian I umacnia panowanie Nowego Rzymu na Wschodzie, usiłując odbudować cesarstwo także na Zachodzie, Stary Rzym, pozbawiony władzy cesarskiej, balansuje na krawędzi upadku, trwając w obliczu barbarzyńskich najazdów tylko dzięki odpowiedzialnej polityce swoich wielkich biskupów z Leonem I, Gelazym I i Grzegorzem I na czele. Rozwijające się wówczas relacje między władzą cesarzy i Ko-

² Takiego wyniesienia doczekali się między innymi sam Konstantyn, jego matka Helena, cesarze Teodozjusz I i Teodozjusz II, cesarze Marcejan i Leon I.

ściołem bizantyjskim zwykło się określać mianem ceszaropapizmu, który sformalizowany zostanie w słynnej *Novelli VI* Justyniana. Cesarz formułuje w tym dokumencie swoje interesowne z punktu widzenia władzy świeckiej przekonanie, że między tronem i ołtarzem istnieje przedustawna jakoby harmonia³. Nabożna idea przymierza Tronu i Ołtarza, symfonii między porządkiem niebiańskim i doczesnym, zawierała jednak czytelne przesłanki ceszaropapizmu. Pomimo tego pragmatyzmu politycznego, treść *Novelli* jest jednocześnie doskonałym przykładem historycznego optymizmu justyniańskiej filozofii politycznej. W odróżnieniu od zachodniego pesymizmu, który za sprawą św. Augustyna przeciwstawia sobie *civitas Dei* i *civitas terrena*, lansuje on mistyczną wizję pojednania doczesności z wiecznością na tym padole, mającą urzeczywistnić się w harmonijnym współistnieniu Kościoła i Cesarstwa. Brakuje w niej z pewnością założenia o nieuniknionej dychotomii między życiem duchowym i doczesnym, między jednostką a wspólnotą sakramentalną, wreszcie – między tak istotnym dla średniowiecznego Zachodu rozróżnieniem na *regnum* i *sacerdotium*. I chociaż Justynian różnicuje wyraźnie role kapłana i cesarza, to jednak nie zakreśla dobitnie ich różnych kompetencji. Jeszcze przed Justynianem pomieszanie to jest już tak widoczne, iż bizantyjski historyk, Sokrates Scholastyk, musiał tłumaczyć się z faktu, że opisując dzieje Kościoła nie może pominąć milczeniem działalności cesarzy. Stwierdza bowiem, że „ilekroć doznawał zakłóceń porządek państwowy, tylekroć dochodziło do wstrząsów w łonie Kościoła, jakby w wyniku naruszenia jakiejś organicznej więzi” (1986, s. 393). Eklezjologia zachodnia miała wyłamać się z czasem z owej praktyki, tworząc odrębną instytucję Kościoła jako *corpus politicum*. Jak wiadomo, ostatecznym tego wyrazem będzie utworzenie w VIII stuleciu państwa kościelnego. Tymczasem w eklezjologii bizantyjskiej, niezależnie od politycznych ról jakie spełniała, Kościół uzyskał niejako pozainstytucjonalny charakter eschatologiczny jako *corpus mysticum*, wyrzekając się własnego fundamentu instytucjonalno-prawnego; w tym bowiem wyręczyło go Cesarstwo. Nikłe oznaki instytucjonalizmu stanowiły w tym przypadku patriarchaty i metropolie, kształtowane wszakże przez władzę cesarską, a także trójczłonowa hierarchia lokalna: biskup, kapłan i diakon. Można więc powiedzieć, że justyniańska doktryna harmonii władz świeckiej i duchownej uczyniła z Cesarstwa rodzaj hybrydy prawnej. Ustawodawstwo cesarzy bizantyjskich, poczynawszy od kodeksu Teodozjusza II i *Novelli* Justyniana I, a następnie justyniańskich kompilacji prawa rzymskiego (*Kodeks* i *Digesta*), zmiesza się z czasem z elementami prawa kanonicznego, a nawet z ingrediencjami hellenistycznymi (G. Ostrogorski 2008, s. 112). Na tej podstawie cesarze bizantyjscy, jako *quasi*-kapłani, zwoływać będą

³ Tekst *VI Novelli* mówi sam za siebie: „Są dwa największe dary, których Bóg w swej miłości do człowieka udzielił mu z wysoka; kapłaństwo i godność cesarska. Pierwszy z nich służy boskim rzeczom, drugi – kieruje i zarządza sprawami ludzkimi; oba jednak pochodzą z tego samego źródła i są ozdobą życia ludzkości. Stąd nie powinno być takim źródłem troski dla cesarzy, jak godność kapłanów, ponieważ tym właśnie, o co błagają nieustannie Boga, jest powodzenie i dobrobyt [cesarza]. Jeśli bowiem kapłaństwo jest na wszelki sposób wolne od winy i posiada dostęp do Boga i jeśli cesarze rządzą słusznie i sprawiedliwie państwem powierzonym ich trosce, to wyniknie stąd powszechna harmonia, a na rodzaj ludzki spłyną wszelkie błogosławieństwa”. Cyt. za: John Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 272.

sobory ekumeniczne i synody, stanowić będą prawo kościelne, mianować biskupów i określać zasięg ich jurysdykcji. Zdaniem Harolda Bermanna model ten powielany będzie na Zachodzie aż do czasów „rewolucji gregoriańskiej” w XI w.⁴ Tym niemniej, wraz z nią rozpocznie się etap zdecydowanej walki Kościoła rzymskiego o niezależność instytucjonalno-prawną od Cesarstwa, co nada potężny impuls rozwojowi szkół prawniczych i umocni stronę papieską w walce z cesarzami niemieckimi. Rzecz jasna, nie pozostanie to również bez wpływu na stosunki papieństwa z Bizancjum, które dosyć biernie, ale i z nadzieją na odzyskanie utraconych prowincji azjatyckich, pogodzi się z zachodnią ideą wypraw krzyżowych.

4. Powracając jednak do pierwocin wielkiego rozbratu, trzeba podkreślić, że w istocie odczuwane na Zachodzie skutki absolutyzmu cesarskiego spotykały się w czasach rodzącej się hegemonii Bizancjum z delikatną jedynie ripostą Zachodu. Świadczy o tym choćby list papieża Gelazego I do cesarza Anastazego, w którym papież daje do zrozumienia, że obie władze, świecka i duchowna, powinno się uważać za komplementarne. Rodzi się tutaj słynna doktryna dwóch mieczy, która dolewać będzie oliwy do ognia zapalczywych sporów kompetencyjnych na łacińskim Zachodzie, ponieważ sama nie będzie władna ich rozstrzygnąć. Sporów kompetencyjnych nie mógł też zażegnać pontyfikat Grzegorza I Wielkiego, albowiem papież pojmował relacje obu władz w duchu wzajemnego poszanowania, nie zaś formalnie określonych ról. Wydaje się, że ów brak formalizmu może być postrzegany jako oznaka zapomnienia na łacińskim Zachodzie o procedurach prawa rzymskiego, o którym przypomnieć mieli dopiero bolońscy glosatorzy. Pomimo żywych jeszcze wówczas kontaktów z Bizancjum, gdzie prawo rzymskie skodyfikowano, oficjalnie konfesyjne charakter Cesarstwa i teologiczna legitymizacja jego hegemonii nie sprzyjały postrzeganiu wzajemnych relacji obu władz w kategoriach formalno-prawnych. Tym zapewne wytłumaczyć można brak prawa kanonicznego w sensie zachodniego *corpus iuris canonici*. Wydaje się więc rzeczą naturalną, że w życiu bizantyjskiego Kościoła ową lukę instytucjonalno-prawną wypełnić musiała bogata liturgia i ceremoniał.

5. Podkreślanie prymarnej pozycji cesarza wychodziła naprzeciw paulińska, teologiczna doktryna pochodzenia obu władz od Boga, która na Zachodzie zanika wraz z sukcesami rewolucji gregoriańskiej. Cesarz, na równi z patriarchami, traktowany jest jako *vicarius Christi*. Dobitym tego wyrazem stanie się od V w. zwyczaj kościelnej konsekracji cesarza bizantyjskiego przez patriarchę Konstantynopola, a także bizantyjska symbolika szerokiego tronu, na którym obok cesarza miałyby zasiadać sam Chrystus. Euzebiusz z Cezarei pisał już w tym duchu w swych laudacjach Konstantyna: „Utworzy on swój ziemski rząd zgodnie z pierwowzorem Bożym, znajdując siłę w jego upodobnieniu się do monarchii Boga” (*De Laudibus Constantini*, wyd. I.A. Heikel, 1902, T. II, s. 201). W tytule *Protos Aposto-*

⁴ Cała argumentacja Bermanna zmierza do wykazania, że reforma kluniacja i tzw. rewolucja gregoriańska papieża Hildebranda odmienić miały przyszły kształt instytucji na Zachodzie. Zob. *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1995.

los, przyjętym skwapliwie przez Konstantyna, Rzym widział jednak zagrożenie dla apostolskiego posłannictwa św. Piotra. Trzeba też pamiętać, że w Bizancjum teorię sukcesji apostolskiej budowano polemicznie w nawiązaniu do postaci św. Andrzeja. Co więcej, nie można także zapominać, że w walce o prymat między Starym i Nowym Rzymem teologowie bizantyjscy sięgali do apokaliptycznej symboliki Księgi Daniela, która jakoby czyniła Konstantynopol stolicą mesjanicznego królestwa (Daniel, 2:37–44). Ten niepożądany dla Rzymu wydźwięk bizantyjskiej teologii politycznej skłonił go do stanowczej reakcji: w odpowiedzi na bizantyjskie roszczenia proklamowano Rzym *caput fidei* – twierdzą prawdziwej wiary. Mimo to, Karol Wielki, jako obrońca tejże, stosował tytuł znacznie skromniejszy niż ekumeniczny *basileus* w Konstantynopolu; formuła *Carolus Magnus Pacificus Imperator, Romanorum Gubernans Imperium* wskazuje bowiem wyraźnie, że cesarz ograniczał swoją jurysdykcję do Zachodu (H.W. Haussig 1980, s. 21). Można by zatem sądzić, że mamy tu do czynienia z wyraźnym już wówczas zacznem nowej zachodniej teologii politycznej, która uniwersalną jurysdykcję Kościoła przeciwstawi ograniczonej do Zachodu jurysdykcji Cesarstwa. W ten sposób zarysowują się kontury przyszłego sporu o inwestyturę i wyrosłej zeń szerszej kontrowersji między legistami i kanonistami. Tymczasem, jak zauważa Steven Runciman (2008, s. 32), w teologii politycznej Bizancjum boska legitymizacja władzy cesarskiej pomija kwestię *lex de imperio*, usuwając w cień koncepcję wyrosłą na kanwie prawa rzymskiego, mocą której lud rzymski przeniósł warunkowo swą suwerenność na Augusta. Legitymizacja teologiczna nie akceptuje nie tylko ograniczeń terytorialnych, lecz także tych, które rzymski *populus* narzuca władzy imperatora.

6. W kontekście Justyniańskiej doktryny mistycznej unii obu władz warto także zwrócić uwagę na brak w Bizancjum procedur sukcesji cesarskiej: próba jej sformalizowania byłaby wyzwaniem dla doktryny wyboru cesarza bezpośrednio przez Boga. Nic więc dziwnego, że jego upadek traktowano jako skutek braku stanu łaski, podobnie poniekąd jak upadek bankruta wśród angielskich purytanów. Cesarz z woli Boga był jednak zależny w swym wyborze od aklamacji armii, ludu i senatu. Ta rzymska tradycja przetrwała do V stulecia, kiedy to władza cesarska uzyskuje charakter sakralny. Dzieje się to w państwie, które coraz bardziej oddala się od zwyczajów pogańskich, by ostatecznie przyjąć zasadę koronacji cesarzy przez patriarchę Konstantynopola. Brak formalizmu w elekcji najwyższej władzy dawał się we znaki i często dezorganizował życie w całym Cesarstwie. Próbowano wprawdzie temu zaradzić poprzez zakładanie dynastii, te jednak upadały najczęściej pod ciosami uzurpatorów i zamachów stanu. Do udanych prób wypada zaliczyć starania cesarza Herakliusza I, który w VII wieku utrwalił panowanie swej rodziny na kolejne stulecie. Drugiego przykładu dostarcza dynastia macedońska, założona w IX wieku przez Bazylego I. Udało się jej przetrwać niemal dwa stulecia. Powstawały też inne dynastie, wszelako nadal następstwo tronu nie było poddane żadnym czytelnym zasadom, z wyjątkiem wskazywania następcy, co prowokowało często wystąpienia uzurpatorów. W skomplikowanej historii społecznej Bizancjum dodatkowym utrudnieniem w tym względzie okazał

się system *temów*, okręgów wojskowych wprowadzonych początkowo dla obrony zagrożonej przez Persów Anatolii. Okręgi te zaczęły z czasem uniezależniać się od władzy centralnej, wyłaniając w konsekwencji nową dziedziczną arystokrację wojskową, co – jak stwierdza Ostrogorski – wyzuło cesarza z realnej władzy (Ostrogorski 2008, s. 418). Ten swoisty sposób obrony granic Cesarstwa przed najazdami okazał się bronią obosieczną: osłaniając przez pewien czas granice wschodnie, osłabił trwale centralną władzę cesarzy bizantyjskich.

7. Uwikłanie sporów teologicznych w politykę i intrygi dworu stało się w Bizancjum przysłowiowe i stanowiło *habitus* funkcjonowania władzy cesarskiej, oddziałując także na postępowanie patriarchów, którym zazwyczaj nie brakowało talentów politycznych, a także umiejętności zawiązywania intryg. Wiadomo jednak, że celowały w tym zwłaszcza niektóre cesarzowe. Wspierająca monofizytów cesarzowa Teodora, pomimo potępienia herezji archimandryty Eutychesa przez sobór w Chalcedonie w 451 r., jest tego wymownym przykładem. Tymczasem jej cesarski małżonek, Justynian I, zmuszony był lawirować pomiędzy monofizytami i *credo* chalcedońskim, nie chcąc utracić względów papieża w perspektywie swych planów zachodniej ekspansji. Kolejnym istotnym wyrazem teologii politycznej Bizancjum, która pogłębiała przepaść między Wschodem i Zachodem, miał się już wkrótce okazać ikonoklazm. W tym przypadku walka z obrazami posłużyła cesarzom-ikonoklastom jako pretekst do zdławienia wolności religijnej w państwie, której symbolem były klasztory. Pomimo ostatecznego zwycięstwa ortodoksji ponad stuletnia walka ośrodku władzy przeciwko regułom cenobitów i ruchom hezychastów ujawniła raz jeszcze skłonność Konstantynopola do kontroli nad życiem poddanych także w wymiarze życia duchowego. Nie uniknie tego nawet sztuka. Nadrzędną pozycję cesarza podkreśla bowiem dobitnie bizantyjska ikonografia, przedstawiając cesarską rodzinę w zachwianej perspektywie mozaik. Wywyższony w ten sposób cesarz staje się naczelną figurą nie tylko *corpus politicum*, ale także Kościoła jako *corpus mysticum*. W czasach walki ikonoklastów z czcicielami obrazów uczone debaty jednej i drugiej strony świadczą o szczególnym uzależnieniu sztuki religijnej w Bizancjum od rozstrzygnięć dogmatycznych – cecha, której próżno byłoby szukać w mentalności łacińskiej. Drugi cesarz-obrazoburca, Konstantyn V, klasyfikował swoich przeciwników jako tych, którzy w taki czy inny sposób wyłamują się z ustaleń dogmatycznych pierwszych soborów, popadając w taką czy inną herezję. A czynił to z niezwykłą wręcz, jak na władcę, pedanterią. Referując jego stanowisko, John Meyendorff pisze, że zdaniem tego władcy malarz przedstawiający Chrystusa „może malować albo Jego człowieczeństwo, w ten sposób oddzielając je od Jego boskości, albo też zarówno Jego człowieczeństwo, jak i boskość” (1984, s. 58). Popada więc albo w herezję nestorianizmu, uważając, że obie natury Chrystusa można oddzielić, albo staje się monofizytą, uznając ich zmieszanie. Nie ma potrzeby ani możliwości wnikać w tym krótkim szkicu w teologiczne arkana tej kontrowersji, by przekonać się, jak głęboka musiała być wola penetracji życia monastycznego u cesarzy pokroju Leona III i Konstantyna V, skoro swą kontrolą próbowali oni objąć najintymniejsze warstwy duchowości religijnej. A te właśnie wy-

kształciły się zwłaszcza w bizantyjskiej teologii ikony pod wpływem ruchu monastycznego. Uwikłanie polityki w kwestie chrystologii przybrało tu wymiary niemal groteskowe, skoro na przykład obrońca ortodoksji, Jan Damasceński, musiał usprawiedliwiać się, że poprzez przedstawianie Chrystusa nie czci „materii, lecz Stwórcę materii, który materią dla mnie stał się” (J. Meyendorff 1984, s. 60), etc.

8. Istotnym elementem, który poróżnił teologie polityczne greckiego Wschodu i łacińskiego Zachodu była jeszcze w czasach pierwszych soborów ekumenicznych kwestia prymatu. Tym razem ideę mistycznej unii łączącej cesarza z Kościołem, która wspierała polityczną *praxis* cesaropapizmu, zastąpił spór patriarchatów, stając się jednym z głównych powodów późniejszych schizm. W sporze tym pojawia się także wątek czysto polityczny, związany z cesarską racją stanu i nie mający bezpośrednich odniesień do teologii politycznej: tworzy go konieczność utrzymania przez Bizancjum terytoriów italskich, która przez dwa stulecia określać będzie cesarską politykę aktywnej kontroli nad Zachodem. Wszelako w wymiarze ówczesnej teologii politycznej chodzi o polityczne konsekwencje przyjęcia bądź refutacji idei prymatu papieskiego, a tym samym uznania hierarchii pięciu najważniejszych patriarchatów: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, słowem – systemu *pentarchii*, wyrosłego z wczesnochrześcijańskiej idei kolegialności biskupiej. Zwyczajowo Rzym uznawano za *communio ecclesiarum*, powołując się na fakt męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła. W sytuacji ustawicznego zagrożenia integralności doktrynalnej Kościoła przez herezje, przyjęcie systemu pentarchii czy wręcz autokefalii każdego z patriarchów, byłoby rozwiązaniem samobójczym. Prędzej czy później należało więc wskazać tę stolicę, gdzie autorytatywnie rozstrzygano by *causae maiores*, słowem najważniejsze kwestie związane zwłaszcza z biskupstwami. Z czasem pozycja patriarchy Konstantynopola stawała się na tyle silna, iż wymógł on w Chalcedonie uznanie go za stolicę równą Rzymowi, przeciwko czemu zaprotestował papież Leon I, uznawany już – choć tylko na Zachodzie – za wikariusza św. Piotra. Klaus Schatz stwierdza krótko, że papież przeciwstawił wówczas łacińską zasadę apostolsko-Piotrową wschodniej zasadzie Kościoła cesarskiego (K. Schatz 2004, s. 78). Kiedy jednak od początków VI stulecia patriarchowie Konstantynopola zaczęli używać tytułu patriarchów ekumenicznych, spór o prymat przerodzić się musiał w walkę o duchową zwierzchność nad światem. Wprawdzie spór patriarchatów nie uzyskał rozstrzygnięcia na linii Wschód–Zachód, jednak na łacińskim Zachodzie, w miarę słabnięcia Cesarstwa Bizantyjskiego, wykluwa się zeń silna władza papieska. Dopóki cesarz Nowego Rzymu zachowywał swą władzę nad Starym Rzymem, chcąc pozostać jedynym *basileusem* cywilizacji chrześcijańskiej, rzeczą nie do pomyślenia było obwołanie cesarzem władcy zachodniego. Bizantyjska doktryna ekumenicznego cesarstwa legła jednak w gruzach z chwilą, gdy Rzym uznał panowanie cesarzowej Ireny za wakant na tronie konstantynopolitańskim i korzystając z tego pretekstu wyświęcił na cesarza Karola Wielkiego. Aktu tego dokonał papież Leon III, za którego pontyfikatu obowiązywać zaczyna odważna formuła: *prima sedes a nemine iudicatur*. Odtąd prymat Rzymu uzyskuje swoje potwierdzenie na Zachodzie, a z czasem, za sprawą

Innocentego III, papieżę sięgną po tytuł *vicarii Christi*. Tymczasem Bizancjum konsekwentnie zaprzecza doktrynie kluczy Piotrowych; postrzegając zaś wszystkie stolice biskupie jako równorzędne, okopuje się na pozycjach bliskich – jak stwierdza John Meyendorff (1984, s. 129) – późniejszemu koncyliaryzmowi. Obok ikonoklazmu i odrzucenia idei zhierarchizowanego Kościoła instytucjonalnego, tendencja ta stanowi – *toutes proportions gardées* – dodatkowy punkt styczny z duchem protestantyzmu.

9. Tragiczna, choć nie od razu widoczna w swych dalekosiężnych skutkach schizma Cerulariusza, zwana popularnie Schizmą Wschodnią, zbiega się w czasie z wydarzeniami „rewolucji gregoriańskiej” na łacińskim Zachodzie. Można by rzec, iż w tym samym niemal okresie oba Kościoły zmierzają, każdy na swoim terenie, do uzyskania przewagi nad władzą cesarską. Już patriarcha Focjusz przejawiał wyraźne skłonności do wywyższania się ponad cesarza. Późniejszy odeń Cerulariusz zmierzał natomiast wyraźnie w kierunku umocnienia pozycji patriarchatu Konstantynopola wzorem polityki papieskiej, która doprowadzi ostatecznie do uwolnienia się Kościoła łacińskiego od zależności względem cesarzy niemieckich. W tym przełomowym momencie teologię polityczną wielkiego rozbratu tłumaczą w dużej mierze właśnie owe sukcesy polityki papieskiej. O ile bowiem rosnąca przewaga Kościoła bizantyjskiego wynika z erozji władzy cesarskiej w czasach dynastii macedońskiej, o tyle na Zachodzie obie władze – *imperium* i *sacerdotium* – stają naprzeciw siebie jako równorzędni przeciwnicy w walce o zwierzchność nad całym światem chrześcijańskim. *Dictatus Papae* Grzegorza VII generuje nową doktrynę zwierzchności papieskiej nad cesarzem. W jego 27 artykułach odnajdujemy idee uniwersalnej władzy papieża, wyłącznego uprawnienia do mianowania biskupów, detronizacji cesarzy, zwalniania z hołdu lennego. Będący następstwem długoletniego sporu o inwestyturę Konkordat w Wormacji z 1122 r., przypieczętowanie zwycięstwa papistów: cesarze rezygnują z mianowania biskupów i opatów oraz używania duchowych symboli pierścienia i pastorału; papież zaś staje się głównym dysponentem własności kościelnej traktowanej jako *patrimonium Christi*. Jak konkluduje Harold Berman, gregoriańska idea uniwersalnej jurysdykcji papieża nad światem chrześcijańskim i oddzielenie obu jurysdykcji, świeckiej od duchownej, stało się źródłem zachodniej tradycji prawnej (1995, s. 125). Nie trzeba przekonywać, że właśnie owo roszczenie do uniwersalizmu podrażnić musiało ambicje Kościoła bizantyjskiego, przypominając mu dawną, nieureczywistnioną przezeń ideę. Narodziny formalno-prawnej struktury Kościoła na Zachodzie w postaci *corpus iuris canonici*, a z drugiej strony renesans prawa rzymskiego dzięki bolońskiej szkole glosatorów, wyzwoliły jedyną w swoim rodzaju sytuację polemiczną, z której wyłoniła się średniowieczna teologia polityczna. Kanoniczne formuły w rodzaju tej, która głosi, że *spiritualia regunt temporalia*, jak i obecna w *Decretum Gratiani* doktryna hierarchii praw, w której prawo Boże zajmuje pozycję najwyższą, zaś *ius naturale* stanowi kryterium dla *lex humana*, tworzą w istocie zwartą tradycję prawną, której zabrakło w Bizancjum pomimo cesarskich *Novelli* i kompilacji prawa rzymskiego.

10. W miarę kurczenia się posiadłości cesarstwa Romajów, Kościół bizantyjski umacnia swoją pozycję kosztem władzy świeckiej, wdając się z nią w coraz częstsze spory natury teologicznej. Grzęznąć w jałowych dysputach, zaznacza coraz uporczywiej swój eschatologiczny charakter (C. Mango, s. 227)⁵. Tym samym pogłębia się rozdziew między greckim Wschodem i łacińskim Zachodem. W roku 1204, w czasie sfingowanej czwartej krucjaty, krzyżowcy pod wodzą Wenecjan zajmują Konstantynopol i tworzą na jego terytorium Cesarstwo Łacińskie, zmuszając władze bizantyjskie do niemal sześćdziesięcioletniej emigracji. Nienawiść bizantyjczyków do „łacinników” przybiera na sile i zacierzwia teologów greckich w ich opozycji wobec papieża i łacińskiej formuły *Filioque*. Mimo to, po powrocie na tron w Konstantynopolu dynastia Paleologów po trzykroć usiłuje zawiązać unię z Kościołem rzymskim, mając nadzieję na uzyskanie pomocy Zachodu w obliczu zagrożenia tureckiego. Pierwsza unia podpisana zostaje przez cesarza Michała VIII na soborze w Lyonie w 1274 r.; drugą zawiązuje cesarz Jan VIII podczas pojednawczego soboru we Florencji w 1439 r., przyjmując nawet wiarę katolicką, co jednak lud i Kościół bizantyjski odczytują z oburzeniem jako zdradę i akt wyłącznie osobisty. Na krótko przed upadkiem Konstantynopola, z podobną rozpaczliwą propozycją wychodzi ostatni cesarz Konstantyn XI. Wyglądanie pomocy z Zachodu w obliczu tureckiego oblężenia Konstantynopola, nie ma już jednak nic wspólnego z teologicznymi standardami myślenia. Stanowi już wyłącznie ostateczny, a tym samym rozpaczliwy akt polityczny. Do końca jednak patriarchowie, wspierani przez lud, bronią swych racji dogmatycznych przeciw „łacinnikom”, jakby chcieli przez to dać do zrozumienia, że eschatologiczne królestwo Boga nie poddaje się koniecznościom związanym z ziemskim bytowaniem Kościoła. Wraz z podbojem tureckim teologia bizantyjska wyzwała się całkowicie ze sztywnego gorsetu instytucji cesarskich.

11. Dzieje sporu i rozbratu dwóch wielkich teologii politycznych kończy zatem ostateczny upadek jednego z oponentów – Cesarstwa Bizantyjskiego. Teologia bizantyjska okazała się odeń silniejsza, przetrwała bowiem w autokefalicznych kościołach prawosławnych. W greckiej wizji mistycznej harmonii między Ołtarzem i Tronem zabrakło być może instynktu samozachowawczego, innymi słowy: bardziej sceptycznej refleksji nad nieusuwalną dychotomią między życiem duchowym i doczesnym, między duchem i literą. W eklezjologii zachodniej Kościół rozwinął się jako niezależny od władz świeckich *corpus politicum*, wyposażony w środki dyscyplinowania wiernych i stworzył własne suwerenne państwo. Zbudowany na fundamentach teologiczno-jurydycznych system prawa kanonicznego pozwolił mu na uzyskanie polemicznej niezależności względem Cesarstwa, a po jego erozji umożliwił dalsze funkcjonowanie w ramach monarchii narodowych. Co więcej, walka o niezależność duchową i materialną przyniosła w rezultacie średniowieczną doktrynę uniwersalnej jurysdykcji papieskiej; zaowocowało to rozwojem prawnych procedur postępowania z herezjami i innowiercami, wpływając na ewolucję zachodniej

⁵ Autor wskazuje na znaczącą przewagę ilościową literatury hagiograficznej w Bizancjum nad innymi jej formami. Doliczył się aż 2500 tytułów.

tradycji prawnej. Nie bez znaczenia okazał się także wpływ tej doktryny na legitymizację późniejszych misji w całym świecie. Tymczasem kościoły autokefaliczne, będące spadkobiercami Bizancjum, utraciły swój impet i wiarę w swą uniwersalistyczną misję, jaką w epoce wczesnobizantyjskiej żywił ich odległy w czasie antenat. Wydaje się, że ów brak woli zewnętrznej ekspansji stanowi także dzisiaj ich dostrzegalną cechę.

12. W swoim dążeniu do autonomii ducha wobec instytucji państwa Kościół rzymski zasiał ziarno konstytucyjnych swobód. W średniowieczu spory prawnicze między kanonistami i legistami doprowadziły bowiem do zawężenia jurysdykcji cesarskiej: *imperium* i *sacerdotium* stały się odrębnymi domenami, a ich konkurencyjne jurysdykcje stworzyły większy zakres swobód, rozbijając wcześniejszy monopol cesarstwa, o którego przywróceniu marzył jeszcze w XIII w. wyklęty Fryderyk II Stauf. „Po jego śmierci – pisze Ernst W. Wies – nigdy już nie osiągnięto jedności duchowego i świeckiego miecza jako wyrazu wspólnego działania cesarza i papieża. Średniowieczna idea chrześcijańskiego cesarstwa [...] w nim znalazła swój kres” (E.W. Wies 2002, s. 270). Wyznaczając granice swych odrębnych jurysdykcji, obie strony neutralizowały skutecznie swoje dążenia autokratyczne. Tego właśnie zabrakło Bizancjum, które aż do ostatecznej klęski wierzyło w swą doktrynę mistycznej unii między tym, co Boskie i tym, co Cesarskie.

Władza papieska nigdy nie chciała pochłonać władzy cesarskiej, pomimo pojawienia się opcji hierokratycznej. Pyrrusowe zwycięstwo Kościoła łacińskiego w walce o zwierzchność nad władzą świecką, ogłoszone przez Bonifacego VIII w encyklice *Unam Sanctam*, dowodzi jedynie bezpodstawności tezy o teokratycznych skłonnościach władzy papieskiej po „rewolucji gregoriańskiej”. Wskazuje na to sama skuteczność polityki króla Francji, Filipa Pięknego, która stronę papieską przyprowadziła rychło o utratę własnej stolicy i autorytetu.

W ramach późniejszych monarchii absolutnych Kościół katolicki, pomimo rozlicznych ograniczeń, pozostawał nadal instytucją formalnie niezależną i wpływową. Dzięki temu do dzisiaj pozostaje jedyną potężną instytucją odwołującą się wprost do standardów teologicznych, uzasadniając swoje działania w świecie zdominowanym przez myślenie utylitarne i nominalistyczne. Ta niezależność argumentacji teologicznej wobec niechętnego jej otoczenia jest tym, co wyróżnia rzymski katolicyzm na tle innych współczesnych wyznań chrześcijańskich i zapewne trzeba ją traktować jako pokłosie dawnej walki o niezależność prawną-instytucjonalną. Bez jej utrwalenia Kościół łaciński nie osiągnąłby nigdy niezależności duchowej. Z tej racji uwięzione w swym państwowym gorsecie kościoły protestanckie i zastygłe w niechęci do Rzymu kościoły autokefaliczne mają zapewne powody, by uskarżać się na duchową i dyplomatyczną dominację rzymskiej hierarchii. Pierwsze są zbyt otwarte i poddane manii reformizmu, by przetrwać w świecie potrzebującym, wręcz przeciwnie, twardego autorytetu. Drugie wycofują się ze świata, zastygając w swym dogmatyzmie i niechęci do Rzymu. Ze swej strony, rzymski katolicyzm zawiera w sobie to, co Carl Schmitt postrzega jako istotę jego geniuszu przystosowawczego, słowem, *complexio oppositorum* (2000, s. 87). Neutralizując przeciwności, panuje nad nimi i nie po-

zwala, by pomimo otwarcia na zewnętrzne mody, rozerwały one jego twarde jądro dogmatyczne. Wie, w którym miejscu musi się zakończyć wszelka dyskusja dogmatyczna i w jakim momencie dogmat staje się podstawą dyskusji, nie zaś jej przedmiotem. Teologiczny upór Greków, nie tylko w kwestii *Filioque*, okazał się jednak tak wytrwały, iż nie zmogły go ani gesty pojednania ze strony cesarzy bizantyjskich, ani nawet nadchodząca zagłada półksiężyc.

BIBLIOGRAFIA

- Angold M. (2006), *Czwarta krucjata*, tłum. B. Spieralska, Warszawa: wyd. Bellona.
- Berman H. J. (1995), *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Browning R. (1977), *Justynian i Teodora*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa: wyd. PIW.
- Chadwick H. (2004), *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa: wyd. PIW.
- Chadwick H. (2009), *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego od czasów apostołskich do soboru florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków: wyd. WAM.
- Evans J. A. (2008), *Justynian i imperium bizantyńskie*, tłum. B. Godzińska, Warszawa: wyd. Bellona.
- Haussig H.W. (1980), *Historia kultury bizantyńskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa: wyd. PIW.
- Mango C. (2004), *Historia Bizancjum*, tłum. M. Dąbrowska, Gdańsk: wyd. Marabut.
- Markus R.A. (2003), *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa: wyd. PIW.
- Meyendorff J. (1984), *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ostrogorski G. (2008), *Dzieje Bizancjum*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Runciman S. (2008), *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice: wyd. Książnica.
- Schatz K. (2004), *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków: wyd. WAM.
- Sokrates Scholastyk (1986), *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Schmitt C. (1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München: Duncker und Humblot.
- Schmitt C. (2000), *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w]: *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków: wyd. Znak.
- Wies E. W. (2002), *Cesarz Fryderyk II*, tłum. J. Antkowiak, Warszawa: wyd. PIW.
- Zakrzewski K. (2007), *Historia Bizancjum*, Kraków: wyd. Universitas.

THE WEST AND BYZANTIUM.

ESSAY ON THE POLITICAL THEOLOGY OF THE GREAT CLASH

The present paper tries to give a general answer to the question of how did the breach between the Bizantine and Latin Church come about. The author seeks to discribe this process from the point of view of the political theology; this could be very helpful in such a presenentation of the problem beacause the theological premisses of the Western and Eastern thought come to be very important in understanding the schism: both of them do have an effect on the different views of mutual relations between spiritual and secular powers, between the Altar and the Throne. What comes into prominence in the context of this historical clash has to be examined as the question of the primacy, the theological *Filioque* formula, the power of the emperor sway over the Bizantine Church, the understanding of the Church as a *corpus mysticum* and *politicum*, the significance of the canon law, etc. The author draws conclusion that the Bizantine Church turned out to be much more docile than its Western brother in the face of imperial power and also to much attached to the theological subtilities, even in the front of the Turkish threat, as to be able to become reconciled with the West. On the other hand, the article emphasizes the significance of the fight, which the Latin Church had to wage in order to get independence of the secular power by means of the canon law

Key words: theology, empire, Church, canon law, theocracy, primary